

Welschinger Lascano, Nicolás

Devenir totalidad-clase-síntesis o devenir particular-individuo-negación. La Teoría Crítica entorno al debate Lukács-Adorno

V Jornadas de Sociología de la UNLP

10, 11 y 12 de diciembre de 2008

Cita sugerida:

Welschinger Lascano, N. (2008). Devenir totalidad-clase-síntesis o devenir particular-individuo-negación. La Teoría Crítica entorno al debate Lukács-Adorno. V Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6520/ev.6520.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

V Jornadas de Sociología de la UNLP.

Título: “Devenir totalidad-clase-síntesis o devenir particular-individuo-negación. La Teoría Crítica entorno al debate Lukács – Adorno”.

Autor: Welschinger Lascano, Nicolás Sebastián.

Pertenencia Institucional: Estudiante de la carrera Licenciatura en Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Dirección postal: Plaza Italia N° 109 7° A C.P.: 1900, La Plata

Correo electrónico: nicolaswelschinger@hotmail.com

Mesa: Las aventuras de la dialéctica. Teoría Sociológica y marxismo occidental.

Introducción

Esta ponencia es resultado de una primera aproximación a ciertas problemáticas teóricas situadas dentro del llamado “Marxismo Occidental”, que constituye en si mismo todo un universo de debates teórico políticos.

El núcleo de la presente ponencia se centrará en indagar en la obra de Georg Lukács y Theodor Adorno los diversos modos de argumentación teórica que estos autores exponen en torno al debate sobre la constitución de una Teoría Crítica emancipatoria de la sociedad.

La tensión del núcleo argumental lukacsiano totalidad-clase-síntesis-superación, es sometido a crítica por Adorno precisamente por reconocer las importancias de los desafíos por éste planteados a las preguntas por el cambio social. Por ello nos interesa indagar en las implicancias políticas (rechazando cualquier concepción restringida de lo político) de las críticas que en este sentido Adorno realiza tanto a la noción de totalidad expuesta en la obra de Lukács, como más profundamente a la función afirmativa de la dialéctica hegeliana.

Nuestro objetivo se centra en exponer de que forma las reflexiones adornianas en torno a lo el individuo, a lo particular-concreto y a lo no idéntico (la no identidad sujeto/objeto) contribuyen a re pensar críticamente la *praxis* y el cambio social, ya no a través de conceptos como síntesis y superación sino desde una nueva radicalidad: la emancipación de las diferencias a partir de la

restitución de lo no idéntico, de lo negado en la falsedad del todo.

I

Entre el pensamiento teórico de Georg Lukács y el de Theodor Adorno existen varios y variados puntos de relación, contacto y disidencia. Incluso podría decirse, sin temer por ello a forzar los argumentos, que muchas de las tesis del pensamiento adorniano fueron construidas en un contrapunto crítico con la filosofía hegeliano marxista de Lukács.

El trasfondo común del paradigma marxista y los presupuestos compartido por ambos filósofos no hace sino resaltar el punto más significativo de sus divergencias: el temprano rechazo de Adorno, ya desde *Actualidad de la Filosofía* de 1931, a la noción lukacsiana de totalidad (sobre todo en cuanto “totalidad histórica plena de sentido”), y con ella a sus implicaciones políticas.

Desde su postura Lukács combatía las interpretaciones mecanicistas-deterministas del marxismo de la segunda internacional al subrayar que en esencia la ortodoxia marxista residía en la aceptación del “método” dialéctico como vía de acceso al conocimiento de la totalidad social e histórica. Esta noción de totalidad le permitía a Lukács realizar críticamente un análisis de la relación dialéctica entre la inmediatez del punto de vista de la burguesía y las condiciones sociales materiales objetivas, como ideología en términos negativos.

Analíticamente se debe hacer una fina distinción entre los puntos en los que Adorno rechaza los caminos que conducen al pensamiento dialéctico hacia una filosofía de la historia y aquellos de la cuales se sirve para constituir su modelo de crítica cultural.

Adorno aceptaba la veracidad de la noción de totalidad como herramienta cognitiva-crítica, que demostraba como a partir del análisis de la forma mercancía, problema estructural de la sociedad capitalista, se desprendía “la posibilidad de desarrollar a partir de él toda la plenitud de contenido de la totalidad.” (Lukács 1969: 188).

Retoma la lógica del pensamiento de Lukács a Hegel en cuanto que compartiría la afirmación de que “el devenir contiene, en efecto, el ser y el no-ser, de tal modo que uno se cambia en otro y ambos mutuamente se reprimen. El devenir se demuestra así él mismo como un momento sin reposo pero que tampoco puede mantenerse en esta ausencia abstracta de reposo; porque, como el ser y el no-ser desaparecen en el devenir y esta es su noción, éste es ahora él mismo un momento que desaparece; es, por decirlo así, el fuego que se extingue en sí mismo consumiendo su naturaleza. Sin embargo, el resultado de este proceso no es el no-ser vacío, sino el ser idéntico a la negación, lo que llamamos existencia, y esto porque el devenir ha devenido en ella, como indica su significación.” (Hegel 1999: 153)

Lo mismo puede afirmarse respecto del análisis de Lukács en lo que concierne a su intento por

explicar, partiendo de cualquiera de los elementos de lo social, la conexión y función en relación a la estructura social. Según Lukács: “la relación del todo se convierte en la determinación que determina la forma de objetividad de todo objeto de conocimiento; toda alteración esencial y relevante para el conocimiento se expresa como transformación de la relación del todo, y, por tanto, como transformación de la forma misma de la objetividad [...] Esa constante transformación de las formas de objetividad de todos los fenómenos sociales en ininterrumpida interacción dialéctica, el origen de la cognoscibilidad de un objeto partiendo de su función en la totalidad determinada en la que funciona, es lo que hace a la consideración dialéctica de la totalidad –y a ella sola- capaz de concebir la realidad como acaecer social.” (Lukács 1969: 88)

El punto en la argumentación que Adorno se negaba a aceptar, reside, en que de el análisis de la totalidad social que posibilitaba la crítica a la inmediatez burguesa como ideología, se dedujera, como lo hacía Lukács, que el criterio de verdad en la historia era la identidad entre en autoconocimiento del proletariado y el desarrollo, por más dialéctico que este fuese, del progreso histórico.

Para Lukács la clase proletaria constituye esa síntesis: "el sujeto conocedor de ese conocimiento de la realidad total y social" y a la vez, el único que "no puede liberarse sin suprimir la sociedad de clases como tal" revelando así, la "esencia" de la sociedad. (Lukács, 1969: 154)

En su postura, en cambio, Adorno sostiene que la crítica implica reconocer la totalidad, en el sentido marxista de la totalidad de las relaciones de la estructura socioeconómica, como herramienta cognitiva para simultáneamente rechazarla como éticamente inaceptable; visto que la totalidad pensada por Lukács como categoría normativa, antes que afirmativa no es “sino, más bien una categoría crítica (...). Una humanidad liberada no sería en modo alguno una totalidad.” (citado por Jay 1988: 58)

Para Adorno la crítica, y en este sentido fundía a Kant con Marx, es el develamiento de la lógica reificada de la distancia entre el estado actual de lo real y el “deber ser”; la exigencia de la praxis¹ que por lo tanto debe de negar la totalidad de la sociedad capitalista, como mitología de la realización histórica de la identidad de lo real con lo racional.

Adorno rechazaba radicalmente la *síntesis* de Lukács que identifican al proletariado como el sujeto/objeto idéntico portador de la verdad historia, más allá o por ella misma, de la distinción

¹ Praxis en el sentido estricto, es decir, como relación dialéctica de teoría y práctica. Como lo expone Adorno (1991) en su interpretación de la tesis XI de Marx: “Solo dialécticamente me parece posible la interpretación filosofía. Cuando Marx reprochaba a los filósofos que solo habían interpretado al mundo de diferentes formas, y que se trataría de transformarlo, no legitimaba esa frase tan solo la praxis política, sino también la teoría filosófica”.

que éste último establecía entre “conciencia empírica” y “conciencia posible”. Por ello niega la dimensión afirmativa que con que Lukács utiliza la noción de totalidad, sin que ello signifique negar a ésta como concepto.

Para Adorno las afirmaciones contenidas en *Historia y Consciencia de Clase*, que argumentan en favor que "el conocimiento de la sociedad como realidad no es posible más que sobre la base del capitalismo - y por lo tanto - solo con la aparición del proletariado se consuma el conocimiento de la realidad - de forma tal que - la unidad de teoría y práctica no es, pues, sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado" (Lukács 1969: 96); no hacen más que justificar la existencia de una clase que vive sojuzgada bajo la explotación de las condiciones sociales de reproducción del capital, a través de una filosofía de la historia que encierra una noción del progreso fundada en el desarrollo de las fuerzas productivas y no en el desarrollo cualitativo de las relaciones sociales de producción.²

Por lo tanto, para Adorno un pensamiento crítico no puede de ninguna manera hipostaciar, como hacia Lukács, por su posición en el proceso de producción, a un sujeto social como único portador posible de la conciencia "verdadera", del conocimiento del desarrollo de la realidad objetiva, sin por ello recaer en la afirmación de lo existente.

En su crítica a ésta noción teológica de progreso Adorno manifiesta el rechazo a aceptar ninguna “ley” dialéctica de la naturaleza o de la historia que garantizará conducir, independientemente de las voluntades humanas, hacia la sociedad racional sin clases, a la identidad entre sujeto/objeto, identificando el desarrollo dialéctico con el conocimiento objetivo del devenir necesario de la historia en su conjunto.

II

La idea, por momentos presente en Lukács, de la historia como principio ontológico excluyente, es corregida por Adorno con la introducción del concepto de historia-natural.

La noción que Adorno elabora de “historia” constituye simultáneamente una noción de “naturaleza” y viceversa. La relación dialéctica entre dos conceptos antitéticos es lo que se subraya en el (no) concepto de historia-natural. Es decir, Adorno subraya la no identidad entre el concepto de naturaleza y la realidad que éste pretende representar, que no puede ser sino histórica. Así también lo que es no idéntico del concepto de historia sino simultáneamente en su relación de transformación con la naturaleza. El contrapunto permite pensar la no identidad entre

² En rigor Adorno inspiraba su crítica a la noción de progreso, en las tesis de Walter Benjamin, “Sobre el concepto de Historia”. Véase Michael, Löwy (2002).

historia y naturaleza a partir de la desmitologización de ambos conceptos. Ambos se implican mutuamente, ya no solo de forma excluyente, y lo que se trata no es de explicar la relación que media entre dos nociones previamente construidas sino, como es que estas se constituyen, en y por, la relación misma. Al contraponer un concepto con otro, se espera que estos se impliquen recíprocamente en su desmitificación.

En relación con ello es que para Adorno era indispensable “aprehender el ser histórico en su determinación histórica más extrema, allí donde es más histórico como ser natural en si mismo – como simultáneamente- aprehender la naturaleza allí donde parece endurecer más dentro de si misma, como ser histórico.” (citado por Buck-Morss, Susan 1981: 124)

Para demostrar el carácter histórico de lo que en apariencia se presenta como natural, Adorno retomaba el concepto de “segunda naturaleza” esgrimido por Lukács ya desde *Teoría de la Novela* y utilizado en *Historia y Consciencia de Clase* para referirse, como sinónimo, al “fetichismo del mundo de las mercancías”. El concepto de “segunda naturaleza” hace referencia a la apariencia mítica y falaz de la realidad dada como absoluta y ahistórica, a lo que “el mundo de las mercancías” mistifica como eterno, a ese “quid pro quo” entre lo natural y lo históricamente producido. Lo que se presenta como dado, como natural es develado como “segunda naturaleza”, como social e histórico y por ende transitorio. En relación a ello Adorno decía: “la naturaleza es transitoria. Por lo tanto, contiene en si misma el momento de historia. Allí donde aparece lo histórico, se refiere a lo natural que muere en su interior. Inversamente, donde aparece la “segunda naturaleza”, allí donde nos confronta aquel mundo de convenciones, es descifrado porque su significado, se clarifica precisamente en su transitoriedad” (citado por Buck-Morss, Susan 1981: 128).

Así, simultáneamente el concepto de naturaleza (como primera naturaleza concreta, material) era utilizado, por Adorno, para desmitificar que lo “sido” pueda ser interpretado bajo la noción de progreso de una totalidad histórica plena de sentido.

III

De la yuxtaposición y la no identidad entre distintos conceptos, Adorno extraía la potencialidad crítica de su perspectiva dialéctica contra la afirmación de lo existente. Por ello, creía fundamentalmente necesario repensar desde allí las categorías mismas con las que se realiza la crítica y se constituye la praxis. A su juicio realizar una revisión crítica de la función afirmativa que cumple la filosofía en la totalidad social, constituye una tarea indispensable para el sostenimiento de una teoría emancipatoria de la sociedad. Ya que “desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción,

se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones.” (Adorno 1986: 11)

Para Adorno dicho rasgo afirmativo de la filosofía se encontraba largamente presente puesto que "ya en la dialéctica platónica el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de la negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante de lo mismo". Y a pesar que “Hegel incluía la filosofía en la doctrina del Espíritu absoluto (...) sabía que simplemente era un factor de la realidad, una actividad especializada, y así la limitaba. A partir de aquí se desarrollaría después su limitación y desproporción con la realidad, tanto más cuando olvidó más a fondo aquel límite y rechazo como algo extraño toda reflexión sobre su lugar propio en una totalidad. En vez de reconocer hasta qué punto incluso es su más íntima constitución, incluso en su verdad más inmanente, dependía de la totalidad, la monopolizó como si fuera objeto suyo - por ello- solo una filosofía que se despoje de tal ingenuidad vale de algún modo la pena de seguir siendo pensada.” (1986: 7)

De aquí se desprendía la razón de que la dialéctica negativa, en cuanto aspiraba en sí misma a la realización de una crítica inmanente, se declare explícitamente un atentado contra la tradición filosófica, al mismo tiempo que pretende "liberar la dialéctica de tal naturaleza afirmativa sin perder lo más mínimo en precisión." (Adorno 1986: 7)

La complejidad de la tarea asumida conduce a que en función de realizar la crítica (inmanente) a la versión idealista de la dialéctica hegeliana, Adorno reflexione sobre los elementos mismos sin los cuales es imposible el pensamiento (filosófico): los conceptos.

Este aspecto es precisamente el que más preocupa a Adorno, que estaba convencido que en su función afirmativa la totalidad se configura como totalidad conceptualmente estructurada, lógica y formalmente cerrada, que *se cosifica* como concepto al olvidar que tiene su origen en lo no conceptual y suprime lo que queda por fuera suyo en su cosificación al aislarse de lo real no conceptual.³

Según Adorno, y esto constituye un punto crucial en la argumentación, “el concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida...”, de allí que “la utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar estos a aquellos”. Por lo tanto “la conciencia de que la totalidad conceptual es una ilusión sólo dispone de un recurso: romper inmanentemente, es decir, *ad hominem*, la apariencia de la identidad total.” (1986: 18)

Es así como desde *Dialéctica del Iluminismo* Adorno y Horkheimer (1998) procuran romper con

³“La verdad es que todos los conceptos, incluidos los filosóficos, tiene su origen en lo que es no conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad, que les obliga a formarse ante todo con el fin de dominar la naturaleza.” (Adorno 1986: 20)

la identidad total y la concepción de la dialéctica hegeliana, que Lukács retoma, de la resolución en la síntesis superadora de las contradicciones, al subrayar como la razón (instrumental) configura la totalidad conceptual al operar como sistema que suprime y domina aquello que no conoce, que queda por fuera de la totalidad conceptual: lo otro desconocido no conceptual.⁴

La cosificación del concepto como instrumento al servicio de la dominación de la naturaleza tanto interior como exterior es producto de que “la ratio fue desde siempre el principio del yo que constituía el sistema, el método puro previo a todo contenido. Nada externo la limita, ni siquiera el llamado orden espiritual - de tal forma que- elimina todo lo que es en cuanto heterogéneo.” (Adorno 1986: 34). De esta forma la totalidad opera como sistema, visto que “el sistema, la forma de exposición de una totalidad fuera de la cual ya no hay nada, absolutiza el pensamiento frente a todos sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos”, y por lo tanto produce la reificación del concepto reproduciendo el pensamiento de lo real en términos identificantes. (Adorno 1986: 35)

Esto no significa la eliminación de la noción de totalidad en la perspectiva adorniana. Como se ha dicho, la dialéctica negativa presupone la totalidad como principio epistemológico de conocimiento de la estructura social y en ello concuerda con la postura de Lukács, la diferencia residen en que ésta coloca en el centro de la reflexión dialéctica, ya no a lo que la totalidad identificante afirma, sino precisamente lo que en el seno de ella aun reside negado. Desplaza del centro de la dialéctica la noción de totalidad para colocar en él, aquello mismo que Adorno denuncia negado por el principio afirmador de la totalidad antagónica: lo distinto, lo particular, lo no idéntico. Aquello que bajo el influjo de la totalidad identificante no puede aparecer más que como contradicción, visto que “la contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad - producto de que- la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad” (1986: 28). En otras palabras: “mientras que la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la dialéctica reprocha a la conciencia como una contradicción. (...) La totalidad de la contradicción no es más que la falsedad de la identificación total, tal y como se manifiesta en ésta.

⁴ Una de las tesis desarrolladas en *Dialéctica del Iluminismo*, critica a la razón ilustrada como fuente del terror mítico del miedo a lo desconocido, lo que conduciría a que “nada absolutamente deba existir por fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo”. Que como conjuro unifica al identificar siempre lo distinto en igual. Visto que “la ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad, su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas”. (Horkheimer y Adorno 1998: 32).

Contradicción es no-identidad bajo el conjuro de la ley que afecta también a lo no-idéntico.” (Adorno 1986: 14)

Que la dialéctica suprima la diferencia bajo la categoría de contradicción no puede resolverse a través del pensamiento sin recaer en idealismos. El proceso de eliminación de las contradicciones sociales se encuentra por fuera del concepto en la realidad de la sociedad de clases, ya que es el mismo "principio de poder, que desgarrar en antagonismos a la sociedad -el que- espiritualizado, produce la diferencia entre el concepto y lo que está sometido”, y porque la totalidad conceptual opera como sistema “la diferencia adquiere esa forma lógica de la contradicción, porque todo lo que no se somete a la unidad del principio del poder, aparece mediado con él no como algo distinto e indiferente, sino como una trasgresión de la lógica”. (Adorno 1986: 59)

IV

Dentro de los puntos de convergencia entre Lukács y Adorno, se encuentra la aceptación de éste último a los argumentos expuestos por Lukács en su crítica a “las antinomias del pensamiento burgués”, señalando los límites del idealismo de la filosofía burguesa para trascender la inmediatez del pensamiento, frente a la estructura social antagónica desgarrada en contradicciones, y acceder al conocimiento de lo concreto, de lo real, del punto de vista de la totalidad, de “la cosa en sí”. Ello se conecta directamente con el argumento de Adorno sobre la imposibilidad del abandono de la dialéctica y la reconciliación de las contradicciones en el plano del pensamiento, sin que suceda una modificación de la situación de explotación del capital que sostiene la injusticia de la sociedad de clases. Abandonar, bajo tales circunstancias, la perspectiva dialéctica tanto como, ignorar o desmentir las contradicciones sociales, exponer la superación y resolución en y dentro de la realización de la síntesis entre ellas, no puede ser sino mero idealismo. Mientras permanezca intacta la injusticia de la estructura social, mientras la mercancía siga siendo el problema estructural de la sociedad, la perspectiva de la dialéctica será insoslayable para el pensamiento crítico.

La dialéctica si pretende ser fiel al desarrollo objetivo de lo real, no puede autonomisarse de lo no conceptual, no puede ni debe ignorarlo. Ya que la "dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia”, y por lo tanto "lo que hay de doloroso en la dialéctica es el dolor, elevado a concepto, por la pobreza de ese mundo." (Adorno 1986: 14)

La dialéctica negativa adorniana procura romper con la noción de identidad total, con el pensamiento identificante que afirma a la totalidad antagónica operando como *sistema*, que desde Hegel, identificó a la superación de lo negado en el todo como *síntesis* de los contrarios. Al negar la resolución de las contradicciones en término de suplantación, como postula Lukács, a la totalidad

capitalista por otra totalidad, aunque sea la de la sociedad comunista, a través de la acción de una *clase*, previa toma de conciencia de su deber revolucionario, que “el marxismo a lo Lukács” postula sujeto/objeto idéntico de la historia.

De esta manera Adorno critica la lógica de la dialéctica afirmativa, al descifrar el carácter sistemático que conduce a que totalidad opere como identificación y la identidad como totalidad.

Es importante destacar que en su argumentación Lukács postule que sólo la clase constituye, a diferencia de los individuos, una totalidad en si misma con capacidad de oposición transformadora ante la totalidad de la sociedad capitalista. En palabras del mismo Lukács: “El individuo no puede ser nunca oposición de todas las cosas (...) Sólo la clase (...) consigue referirse de un modo práctico y transformador a la totalidad de la realidad” (Lukács 1969: 215)

Nuevamente el contraste entre las posturas se vuelve insalvable, ya que para Adorno “el todo es falso” en cuanto que la categoría misma de totalidad conserva la estructura lógica que la identifica como sistema lógicamente cerrado en si mismo, que niega la diferencia, más no sea bajo la forma de contradicción, ante la afirmación lukacsiana de la preeminencia normativa del papel de la clase como totalidad transformadora su postura no podría ser sino crítica⁵.

En Adorno la negación de la negación no conduce a la superación y síntesis de las contradicciones por la totalidad restaurada, sino, por aquello que permanece negado en ella, aquello que ésta suprime, que deja por fuera, que la excede, que le es insustituible: lo particular concreto.

En ello se apoya nuestro juicio: en Adorno la emancipación social es pensada, contrariamente a lo sostenido por Lukács, a partir de la crisis de la totalidad por lo que le es *no-idéntico* a ésta, en términos *anti-sistémicos* de realización libre de *las diferencias emancipadas* de la dominación antagonista; contraponiendo al núcleo argumental totalidad-clase-síntesis, una concepción dialéctica desmitificante de las nociones teológicas de progreso, desafiante de las pretensiones sistémicas del principio homogeneizador del pensamiento identificante.

La postura de Adorno ante la oposición es concisa: “las categorías de la crítica al sistema son a la vez las que comprenden lo particular”, y advierte “aquello que en el sistema ha llegado legítimamente a superar lo singular tiene su lugar fuera del sistema. La mirada que seculariza la metafísica es la que al interpretar el fenómeno descubre lo que es, gracias a que percibe en él más de lo que meramente es. Sólo una filosofía en formas de fragmentos realizaría de verdad las mónadas que el idealismo diseño ilusoriamente. Serían imágenes de la totalidad que como tal es

⁵ Dentro del debate de Adorno y Lukács, Susan, Buck-Morss (1981) señala que si para Lukács el contra-concepto de reificación se encuentra en la noción de conciencia de clase, para Adorno ese lugar lo ocupa el desarrollo de una concepción de “la conciencia individual como sujeto de la experiencia cognitiva” (1981: 177). Este punto constituye el objeto de nuestro interés a profundizar en futuras indagaciones.

irrepresentable, en lo particular.” (1986: 36)

V

Es en este punto de la argumentación donde Adorno da el paso a pensar al individuo a partir de la crítica de la negación de éste como particular concreto, y por tanto diferente, compuesto de múltiples cualidades, que permite denunciar el proceso de abstracción del pensamiento identificante que suprime lo no-idéntico (diferencias-cualidades) a través de la dominación de la totalidad antagónica que imprime la homogeneidad del todo-devenir-en-mercancía del capital.

Pero el individuo que Adorno postula dista tanto del individuo burgués como de la ingenuidad con que las teorías liberalista, que Marx desenmascaro como ilusorias “robinsoniadas”, lo concebían premisa de la libertad (de mercado).

Por ello, al contrario que la dialéctica afirmativa de Hegel que piensa negación de la negación como síntesis e identidad entre sujeto/objeto, sólo a partir de que lo particular se realice a través de lo universal, la dialéctica negativa “desarrolla la diferencia que dicta lo universal entre él y lo particular - por lo que se sostiene que la - dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia.” (1986: 15)

Conciencia que conduce a Adorno a denuncia la conceptualización que la dialéctica hegeliana construye como etiqueta sobre lo particular, calificado en cuanto “existencia corrompida”⁶, al someterlo a estar necesariamente mediado por el universal abstracto, al identificar en la historia la unidad de lo real y lo racional con el Absoluto. Por lo que “la verdad, que en la dialéctica idealista impulsa por encima de todo lo particular como falso en su limitación será la de la totalidad.” (1986: 7). Este tipo de razonamiento hegeliano también tuvo influencia en Lukács: “cuanto mayor es la distancia respecto de la mera inmediatez, cuanto más amplia la red de esas “relaciones”, cuanto más totalmente entran las “cosas” en el sistema de esas relaciones, tanto más parece deponer el cambio su inconcebibilidad, su esencia catastrófica, y tanto más resultan comprensible.” (Lukács 1969: 171)

Así, por ejemplo, en Hegel la red de relaciones entre los individuos (lo particular) y Estado (lo universal) niega lo concreto del individuo en su particularidad a través del mecanismo de abstracción del pensamiento identificante del derecho formal burgués al colocar a todos los

⁶ La filosofía tiene “su verdadero interés allí donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como perecedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida.” (Adorno 1986: 16)

hombres como ciudadanos iguales ante la ley, eliminando las diferencias (sociales/económicas/culturales) producto de la estratificación de clase e identificando al Estado con la realización de la razón en la historia.

VI

Las mayores reflexiones de Adorno acerca de la negación del individuo se constituyen entorno al genocidio de Auschwitz. Según Adorno, “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante.” Incluso lleva a emparentar el proceso de abstracción de la filosofía idealista sobre el sujeto, con el hecho de que “el genocidio es la integración absoluta, que cuece en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos, como se decía en el ejército, hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de su nulidad total y absoluta.” Es por ello que en esencia el genocidio de “Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte.”⁷ (Adorno 1986: 362)

El genocidio es la prueba de que la identidad total no sólo es falsa sino que equivale a la muerte. En este mismo sentido, ampliando el alcance de su crítica immanente a la totalidad de la tradición filosófica (idealista) burguesa, Adorno relaciona el proceso de abstracción de las cualidades que realiza la ley del valor en la operación del intercambio, bajo la apariencia de valores de cambio, entre distintos valores de usos, como iguales como mercancías reemplazables como sustituibles e intercambiables, con la noción de sujeto trascendental kantiano. A su juicio ésta reproducía la misma lógica formalista abstracta y ahistórica, emulaba el fetichismo de la intercambiabilidad abstracta. En oposición a ello es que Adorno pensaba al individuo como lo particular concreto, como lo específico que no acepta ser suprimido por lo distinto bajo la apariencia de lo idéntico y se resiste a ser negado como mera contradicción.

Lo que Marx decía de modo aforístico en sus *Manuscritos Económicos Filosóficos* de 1844: “la desvalorización del mundo del hombre crece en proporción directa a la valorización del mundo de las cosas”, Adorno lo radicalizará hasta extraer las máximas consecuencias. A partir del análisis del fetichismo de la mercancía relaciona al desarrollo del principio de identificación con la ley del valor, poniendo de manifiesto la conexión entre el desarrollo del régimen de producción de valores de cambios, que produce lo que Marx llamo “abstracciones reales”⁸, y el

⁷ Este es una de las problemáticas más importantes, complejas y densas del pensamiento de Adorno que no podríamos desarrollar aquí, como tampoco dejar de mencionarla.

⁸ En su análisis del fetichismo de la mercancía Marx (como Adorno) al hablar de “abstracciones reales”

principio del pensamiento identificante que Adorno denuncia como las categorías fundamentales que dentro del sistema totalitario configuran el mundo administrado en la función de legitimar la naturalización de la reproducción de lo existente.

Así, para Adorno, “el principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene una hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y éste no existiría sin aquel; el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y acciones aisladas que no lo son. **La extensión del principio reporta el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad.** (...) Y es que el canje de equivalentes es desde el tiempo inmemorial un nombre para intercambiar lo distinto apropiándose la plusvalía del trabajo.” (1986: 149)

Este parentesco que Adorno señala entre el principio de convertibilidad de la ley del valor, producto y productor de las “abstracciones reales”, con el principio de identificación lo conduce, a diferencia de Lukács, ha colocar la no identidad como núcleo del desarrollo cognitivo de la dialéctica, para elevar a esta a ser la conciencia de “la ontología de la falsa situación - ya que una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción.” (1986: 150)

En la postura de Adorno la crítica dialéctica a las nociones de totalidad y síntesis no puede ni debe cesar desenmascarando tanto al principio de convertibilidad como instancia del pensamiento identificante, como a la filosofía en su función auto justificativa tanto que legitimadora de lo establecido. Ya que sólo “el día en que no le fuese sustraído a ningún hombre una parte de su trabajo y con él de su vida, la identidad racional habría sido alcanzada y la sociedad se hallaría más allá del pensamiento identificante.” (Adorno 1986: 151)

VII. A modo de conclusión.

Las críticas que Adorno realiza tanto a la noción de totalidad expuesta en la obra de Lukács, como más profundamente a la función afirmativa de la dialéctica hegeliana, subvierten el modelo de crítica ideológica con el que abordar el campo problemático del marxismo, al exponer el modo en que las reflexiones en torno a el individuo, a lo particular-concreto y a lo no idéntico (la no identidad sujeto/objeto) contribuyen a re pensar críticamente la *praxis* y la utopía de un cambio emancipatorio de la sociedad. La perspectiva adroniana de cambio social se proyecta no a través de conceptos como síntesis y superación sino desde una nueva radicalidad: la emancipación de las

intentaba resaltaba el poder de las representaciones sociales sobre la configuración de lo real en cuanto principio ordenador de prácticas y componente de constitución de la praxis social.

diferencias a partir de la restitución de lo no idéntico, de lo negado, de erradicar la angustia, el dolor y el sufrimiento presentes en el corazón la falsedad del todo.

La dialéctica negativa rompe radicalmente con tal concepción develando el carácter teológico y la función mistificadora de los conceptos hegelianos marxistas, que tiene en *Historia y Consciencia de Clase* el punto culmine de su expresión.

La crítica a la totalidad falsa debe ser radical, exhaustiva. Como ya se dijo, Adorno no consiente que la totalidad antagónica pueda ser superada por otra totalidad del tipo que fuere, sino por aquello que la totalidad falsa esta dominando y suprimiendo: la experiencia, la redención de las diferencias. La concepción adorniana de una sociedad emancipada no se sustenta, como bien aclara Jay (1988), en lograr “reemplazar el metasujeto heterónimo por uno supuestamente autónomo, como había mantenido Lukács, y de ese modo conseguir una comunidad perfectamente reconciliada (..). Por el contrario encarnaría ese equilibrio fluido y delicado entre la racionalidad substantiva y las necesidades materiales del individuo concreto, que permitirían florecer un pluralismo carente de jerarquías y antagonismos.” (1988: 92).

La crítica de Adorno de la relación entre el pensamiento identificante y el fetichismo mercantil, en sintonía con las reflexiones sobre la no identidad y lo particular concreto, constituyen de forma conjunta, esa otra concepción de la emancipación social que mantiene que mientras la injusticia del mundo se sostenga, la crítica dialéctica no puede detenerse ante la afirmación de ninguno de sus aspectos ni siquiera ante la crítica misma, visto que “la propia definición de dialéctica negativa implica que ésta no llegará a radicar en si misma, como si fuera total -por ende- esta es su forma de esperanza.” (Adorno 1986)

Como sostienen Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*, “sólo el pensamiento que se hace violentamente a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos.” Así, la crítica inmanente a la filosofía es condición de la praxis liberadora como simultáneamente la exigencia ética de su realización histórica, en cuanto consciencia de que (al decir de su amigo Bloch) todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera.

Bibliografía

Adorno y Horkheimer (1998). Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos". Editorial Trotta, Madrid 1998.

Adorno, Theodor W (1986). Dialéctica negativa. Ediciones Taurus. Madrid 1986.

Adorno, Theodor W (1991). Actualidad de la filosofía. Paidós. Barcelona 1991.

Anderson, Perry (1976). Consideraciones sobre el marxismo occidental (Madrid: Siglo XXI).

Arato, Andrew y Breines Paul (1986). El joven Lukács y los orígenes del Marxismo Occidental. Fondo de Cultura Económica. México 1986.

Buck-Morss, Susan (1981). Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. México: Siglo XXI 1981.

Buck-Morss, Susan (1981). Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt (México: Siglo XXI).

Jay, Martin. Adorno (1988). Siglo XXI. Madrid 1988.

Lukács, Georg (1969). Historia y Consciencia de Clase. Editorial Grijalbo. México 1969.

Michael, Löwy (2002). Aviso de Incendio. Walter Benjamin. Fondo de Cultura Económica. Bs. As. 2002.